Descartes als Pädagoge.

Inaugural-Dissertation

Der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Rostock

behufs

Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt

von

cand. min. Paul Peine,

Seminarlehrer.

Druck von Martin Luther, Erfurt.

90

Referent: „Professor Dr. Erhardt.“

An der Spitze der Entwicklung der neueren Philosophie stehen *Baco* und *Descartes.*

Beide verneinen die bisherige, vom aristotelischen Geist durchdrungene Philosophie und gehen ihre eigenen, von aller Tradition losgelösten, ja derselben entgegengesetzten Wege. Baco war von der Unfruchtbarkeit der bisherigen Philosophie nicht minder überzeugt als Descartes; ein jeder fasste den Plan, die Wissenschaften zu erneuern. Beide Philosophen haben also dasselbe Ziel, und auch der Anfang ihrer Philosophie ist derselbe, d. h. sie zweifeln am Ueberlieferten, am Herkömmlichen; hier hört aber auch die Aehnlichkeit zwischen denselben auf.[1]) Descartes will sich nicht hinsichtlich des Prinzips der Forschung wie Baco durch die äussere Erfahrung zur Wahrheit leiten lassen, er sucht sie vielmehr aus jenem Selbstbewusstsein, das ihm bei seinem Zweifel allein übrig geblieben war, durch deduktive Schlüsse herauszuarbeiten,[2]) allerdings in engster Verbindung mit der äusseren Erfahrung. Sah er doch den besten Beweis für die Möglichkeit der vollen Wahrheit in der Mathematik, deren Zuverlässigkeit er nie ernstlich, nur hypothetisch in Frage gestellt hat. Mathematische Sicherheit wünscht er auch der Philosophie zu verleihen und empfiehlt ihr deshalb die mathematische Methode zur Nachahmung.[3]) Wie die Mathematik, so sollen alle Wissenschaften aus unmittelbar einleuchtenden Prinzipien ihre Sätze ableiten.[4]) Durch diese Forderung einer klaren, gründlichen Erkenntnis für alle Wissensgebiete gestaltet sich seine zunächst mathematische Methode zur Universalmethode. Dieser kühne Reformgedanke verschaffte Descartes alsbald in der Philosophie, speziell in der Metaphysik, einen hervorragenden Platz.

Doch damit ist die Thätigkeit des Descartes noch keineswegs erschöpft. In demselben Masse, wie er sich in der Physik, Psychologie

---

[1]) Siehe K. Fischer, Francis Bekon, S. 124 und 125.

[2]) Siehe Lange, Geschichte des Materialismus, 2. Auflage, I. Band, S. 178 und 179.

[3]) Siehe Oeuvres de Descartes par V. Cousin, Paris 1824, T. IX pag. 208 f. und 215, T. I, Disc. II, pag. 142 und 143.

[4]) Ibid.

und Mathematik nennenswerte Verdienste erworben hat, dachte er auch nach über tiefeinschneidende praktische Fragen, die das menschliche Leben bewegen. Wer aber wie Descartes ein Interesse hat für die Zukunft der Menschheit, der muss auch Teilnahme zeigen für die Erziehung der Jugend, welcher ja die Zukunft gehört. Wenn nun aber das gekennzeichnete Interesse unseres Philosophen sogleich hinausläuft auf eine bessere Gestaltung des Wissens, wenn er ferner ein ganz anderes, viel festeres Fundament für die Sicherheit desselben legen will,[1]) wenn er endlich, wie später Lessing, ein sicheres, selbständiges Wissen für die beste Grundmauer der Sittlichkeit hält,[2]) so können wir bei diesem Geiste auch etwas für die Pädagogik erwarten. Immer wieder wird es sich im weiteren Verlauf unserer Darstellung zeigen, wie die Eigenart der kartesianischen Philosophie nicht nur pädagogische Konsequenzen nahelegt, sondern auch spezifisch pädagogische Fragen nicht unbeachtet lässt.

Eine praktische Lehrthätigkeit zwar hat Descartes niemals geübt, ausser wenn wir etwa die der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz oder der Königin Christine von Schweden dargebotenen schriftlichen und mündlichen Belehrungen und Ratschläge dahin rechnen wollen. Dieses Wenige freilich genügte, dass die genannten geistig ausserordentlich hoch stehenden Fürstinnen ihn gern ihren Lehrer nannten. Elisabeth besonders weiss ihn, gefesselt durch seine streng methodischen Leistungen, derartig pädagogisch zu schätzen, dass sie in einem ihrer Schreiben eine Abhandlung über die Erziehung von ihm wünscht. Doch auch an einer solchen gebricht es uns. Wir kennen die Gründe nicht, die den Philosophen der Bitte nicht entsprechen liessen.

Dass es uns trotzdem nicht an einer grossen Zahl von Meinungsäusserungen fehlt, die sich neben ethischen Fragen auch solchen von rein didaktischer Natur zuwenden, ist bereits angedeutet. Für unseren Zweck dürfte neben dem *Discours de la méthode* (Leyden 1637), den *Meditationes de prima philosophia* (Paris 1641) und den *Principia philosophiae* (Amsterdam 1644), besonders die folgenden Abhandlungen, resp. Fragmente von Bedeutung sein: *Traité des passions de l'âme* (Amsterdam 1650), die Briefe an die namhaft gemachten Fürstinnen

[1]) T. I, Disc. II, pg. 138 f.

[2]) T. IX, pg. 212: La première (scl. règle) est qu'il tâche de se servir le mieux qu'il lui est possible de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occourences de la vie.

und von den nachgelassenen Werken (Amsterdam 1701) die unvollendeten *Regulae ad directionem ingenii* und die *Inquisitio veritatis per lumen naturale.*

Die Bedeutung der *Regulae*, deren Abfassungszeit K. Fischer in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" in die früheste Periode der schriftstellerischen Thätigkeit des Descartes, in das Jahr 1628, also in die Zeit nach dem dialektischen Siege über den Mediciner und Chemiker Chandoux verlegt, beruht darauf, dass der Philosoph die in dieser Schrift aufgestellten Grundsätze methodischer Art thatsächlich zur Auffindung der Wahrheit benutzt hat, wie dies aus dem Inhalt aller späteren Schriften klar hervorgeht. Das Fragment *Inquisitio veritatis* hat seine Bedeutung in dem Umstand, dass schon gewichtige innere Gründe für eine spätere Abfassungszeit als die der *Meditationes* und damit für die hohe geistige Reife desselben sprechen.

Wir versuchen nunmehr im folgenden eine Darstellung der pädagogischen Grundgedanken des Descartes. In einem ersten Teil führen wir aus, wie sich dem Philosophen das Wesen des Menschen darstellt und zu welchem Ziele derselbe zu führen ist, in einem zweiten aber suchen wir die Frage zu beantworten, welcher Weg dem Philosophen als gangbarster zu diesem Ziel erschienen ist.

I. Der grundlegende Teil.

Ein inniges Wechselverhältnis besteht zwischen der ganzen Denkweise eines Menschen und seiner etwaigen pädagogischen Theorie. Der Naturalist z. B. hat ein ganz anderes Erziehungsziel und gebraucht demgemäss auch andere Mittel als der vom christlichen Geiste durchdrungene Pädagoge;[1]) ist doch bereits ihre Auffassung vom Wesen des Menschen eine in entscheidenden Punkten auseinandergehende. Wollen wir deshalb

[1]) Man vergleiche z. B. die oft einen mönchischen Zwang verratenden Erziehungsmassnahmen eines A. H. Francke mit denen des bedeutendsten Vertreters des Naturalismus auf pädagogischem Gebiete, Rousseaus. Dieser begnügt sich damit, der eigenen Entwicklung und Natur des Zöglings Raum zu schaffen, ohne dass wir deshalb schon an ein libertinistisches Gewährenlassen denken müssten. Es sollen jedoch hauptsächlich nur die üblen Einflüsse der verderbten Gesellschaft vom Kinde ferngehalten werden: Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégènère entre les mains de l'homme.

die Descartes eigentümliche Meinung über die Natur des Menschen, sowie die Tendenz seiner pädagogischen Theorie wiedergeben, so ist natürlich nötig, dass wir zuvor einen kurzen Blick auf diejenigen Momente seiner Philosophie werfen, die dafür charakteristisch sind.

In seinen Hauptschriften legt Descartes die Notwendigkeit dar, für unsere Erkenntnis eine feste Grundlage zu suchen, die in sich selbst ihre Gewissheit hat und nicht erst wieder anderer Stützen bedarf. Dieses Fundament erblickt er in der Existenz des Geistes. Die Selbstgewissheit des denkenden Ich ist ihm das Prinzip der Philosophie, der feste Punkt, von dem das Wissen seinen Ausgang nehmen kann. Zu diesem Resultat war der Philosoph durch den Zweifel gekommen, aber nicht etwa durch den Zweifel an der Wahrheit dieses oder jenes Gegenstandes, sondern durch den Zweifel an allem, was nur immer nicht durch sich selbst gewiss ist und was daher bezweifelt werden kann. Der Philosoph bezweifelt, dass die Welt so ist, wie sie uns erscheint, er bezweifelt, dass es einen Gott giebt, dass Körper ausser uns existieren, dass ich einen Leib habe, dass zwei mal zwei vier ist.[1]) Eins aber lässt sich nicht in Frage stellen, nämlich dass ich selbst, der ich diesen Zweifel hege, existiere. Ich kann alles bezweifeln, aber nicht, dass ich zweifle und, indem ich zweifle, bin. Hier finde ich einen unbezweifelbaren Punkt. An allem Sein vermag ich zu zweifeln, aber nicht am eigenen Sein, sofern und solange ich zweifle; der Zweifler ist geblieben. Aller Inhalt des Selbstbewusstseins ist zwar zerstört, das Bewusstsein aber, die zweifelnde Thätigkeit, das Sein des Denkenden, lässt sich nicht tilgen: *Cogito, ergo sum.*[2])

So ist denn der Philosoph durch den grundlegenden Zweifel zu der ersten grundlegenden Wahrheit gekommen: der Selbstgewissheit des Ich.

Wenn nun meine Existenz aus meiner Denkthätigkeit einleuchtet, wenn Sein und Denken in mir gleichbedeutend sind, so bin ich lediglich ein Ding, dessen Wesen im Denken besteht. Das Denken aber als eine geistige Thätigkeit fordert eine tragende Substanz, und diese nennt

---

[1]) T. I, Med I, pg. 242: mais enfin je suis contraint d'avouer qu'il n'y a rien de tout ce que je croyais autrefois être véritable dont je ne puisse en quelque façon douter. Und pg. 241: que sais-je s'il (scl. dieu) n'a point fait que je me trompe aussi toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois . . . .?

[2]) T. I, Med. II, pg. 248: enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition, je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit.

Descartes Geist, Verstand, Vernunft.[1]) Die Erkenntnis, dass das denkende Ich existiert, hat somit den Philosophen gelehrt, was es ist, nämlich ein Geist, eine vernünftige Seele.[2])

Damit haben wir den ersten Grundbegriff der Descartes'schen Philosophie gefunden. Im weiteren Fortgang der Untersuchung werden wir den zweiten finden: den Begriff des Leibes.

Anknüpfend jedoch an unser eben gefundenes Resultat, werfen wir die Frage auf, weshalb uns diese erste und sicherste Erkenntnis so unmittelbar einleuchtend ist, dass sie keines Beweises mehr bedarf? Lediglich dadurch, dass dieser erste Satz *(Sum cogitans)* nichts weiter enthält, als einen klaren und deutlichen Begriff von dem, was ich behaupte. Somit darf als ein stets giltiges Kriterium der Wahrheit der Satz aufgestellt werden: Was ich ebenso klar, d. h. vollständig und in allen seinen Teilen, und was ich ebenso deutlich, d. h. in sorgfältiger Abgrenzung gegen anderes Sein, erkenne wie das eigene Sein, muss ebenso gewiss und wahr sein, oder allgemein: *Omne est verum, quod clare et distincte percipio.*[3])

Der ersten grundlegenden Wahrheit: *Sum cogitans*, (die gewonnen wurde durch die Aufforderung: *De omnibus dubitandum)*, tritt also zur Seite als ein Kennzeichen der Wahrheit: die *clara et distincta perceptio.*

Von dem gewonnenen festen Punkte aus und mit dem Kriterium der Wahrheit tritt nun Descartes „an die Vorstellungen heran, wobei er von den Wollungen und Urteilen die Ideen im engeren Sinne (die Bilder, *imagines)* absondert und diese ihrem Ursprunge nach in drei Klassen der *ideae innatae*, *adventitiae*, *a me ipso factae* einteilt, von denen die der „herzukommenden" die zahlreichste, die der „angeborenen" die wichtigste ist. Keine Vorstellung aber ist vornehmer und klarer als die Idee Gottes oder des vollkommensten Wesens."[4]) Nachdem sich dann der Philosoph durch besondere Beweise, die uns an dieser Stelle wenig interessieren, der Realität des vollkommensten Wesens versichert und unter den Eigenschaften Gottes die Wahrhaftigkeit als eine besonders

---

[1]) Die genannten Begriffe, denen wir noch das Wort l'âme hätten beifügen können, sind dem *Descartes* völlig identische: Siehe T. I, Med. II, pg. 251: Je ne suis donc qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un espist, un entendement ou une raison. Vergl. dazu T. IV, Pass. I, Art. 4.

[2]) T. I, Disc. IV, pg. 158.

[3]) T. I, Med. III, pg. 264: et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale que toutes les choses que nous concevous fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies.

[4]) Siehe Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, dritte Auflage, S. 78.

wichtige erkannt hat,[1]) folgert er, dass es unmöglich in der Absicht Gottes liegen kann, uns zu täuschen. Gott wäre ja ein Betrüger, wenn er uns so veranlagt hätte, dass wir unter allen Umständen irren müssten. Der Irrtum ist vielmehr des Menschen eigene Schuld. Ich brauche nur die mir von Gott verliehene Vernunft richtig anzuwenden, d. h. nur dem zuzustimmen, was ich klar und deutlich erkenne, dann irre ich auch nicht.[2])

Durch die Gewissheit der Realität und Wahrhaftigkeit Gottes werde ich nun aber auch gewiss, dass materielle Dinge existieren. Produziere ich doch die Vorstellung von den körperlichen Dingen so wenig aus mir selbst, dass mir dieselben vielmehr oft wider meinen Willen kommen. Dass Gott selbst die Empfindungen in mir bewirkte oder durch etwas hervorriefe, was mit den äusseren Gegenständen gar keine Aehnlichkeit hat, ist schon dadurch ausgeschlossen, dass er kein Betrüger ist.[3]) Es bleibt deshalb nur übrig, dass unsere Vorstellungen von körperlichen Dingen einem thatsächlich Existierenden entsprechen, dass also Materielles wirklich da ist.[4])

Durch unsere Entwicklung ist somit das Vorhandensein des körperlichen Seins nachgewiesen. Da aber kein Gegenstand so unmittelbar auf die Seele einwirkt als der Körper, mit dem sie verbunden ist,[5]) so liegt es uns nunmehr ob, das Wesen des letzteren zu bestimmen.

Wir erkannten durch die Sinne klar und deutlich eine von unserem Geiste und von Gott verschiedene Materie.[6]) Ist dem durch die Sinne Erkannten jedenfalls insofern eine gewisse Wahrheit zuzusprechen, als die Sinneswahrnehmung selbst unbestreitbar ist, so müssen wir uns dennoch vor dem Vorurteil hüten, dass die uns afficierenden Dinge so existieren, wie sie in der sinnlichen Vorstellung gegeben sind.[7]) So können denn auch die sinnlichen Qualitäten der Körper Farbe, Schall, Geruch, Geschmack, Wärme, Härte usw. nicht die Natur derselben ausmachen, denn ihr Wechsel und ihr Verlust ändern an denselben nichts;

---

[1]) T. I. Med. III, pg. 291: D'où il est assez évident qu'il (scl. dieu) ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la trompèrie dèpend nécessairement de quelque défaut.

[2]) T. III, Princ. phil. I, § 29 und 30.
T. I, Med. IV, pg. 295—298.

[3]) T. I, Med. VI, pg. 334.

[4]) T. I, Med. VI, pg. 336.

[5]) T. IV, Pass. I, Art. 2,

[6]) T. I. Med. VI, pg. 334 verglichen mit pg. 332.

[7]) T. I, Med. VI, pg. 329.

ich kann von ihnen absehen, ohne dass damit zugleich der Körper verschwände.[1]) Es giebt nur eine Eigenschaft, mit deren Vernichtung der Körper selbst aufgehoben sein würde, nämlich die räumliche Grösse, die Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe.[2]) Mit einem solchen, lediglich in das Reich des Materiellen gehörigen Körper bin aber auch ich, ist unser Geist, das lehrt uns die Natur durch die Empfindungen des Schmerzes, des Hungers, des Durstes usw., aufs innigste verbunden.[3])

Damit haben wir auch den zweiten, für die kartesianische Auffassung vom Wesen des Menschen bedeutungsvollen und charakteristischen Grundbegriff entwickelt: das körperliche Sein, den Leib.

Unsere Untersuchung wird es nunmehr mit dem Problem zu thun haben, wie der Philosoph Geist und Körper, das ist die bloss denkende und die bloss ausgedehnte Substanz,[4]) auf einander einwirken lässt. Eine genaue Einsicht in diese von Descartes konstruierte *unitas compositionis*[5]) und damit in das Wesen des Menschen ist für uns von um so grösserer Bedeutung, als wir ohne sie den Charakter und den Wert der erzieherischen Ratschläge unseres Philosophen nicht hinlänglich würden verstehen und beurteilen können.

Gemäss seiner Grundanschauung vom Wesen des Menschen erwägt Descartes sorgfältig, welches die Funktionen des Körpers, welches diejenigen der Seele sind und in welcher Form sich ein Ineinandergreifen beider vollzieht. Zunächst tritt er der überlieferten Anschauung entgegen, als ob erst die Seele dem Körper Wärme und damit Bewegung verleihe.[6]) Wärme und Bewegung sind ihm rein körperlicher Natur, ja

---

[1]) T. III, Princ. II, § 1 und 4.

[2]) T. III, Princ. II, § 1 und 4, 21—25.

[3]) T. I, Med. VI, pg. 335 und 336.

[4]) Wie früher bemerkt, habe ich eine klare Vorstellung meiner selbst, sofern ich nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Wesen bin. Ausserdem habe ich eine deutliche Vorstellung vom Körper, sofern derselbe nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Wesen ist. Die Ausdehnung ist somit das wesentliche, das konstituierende Attribut des Körpers, das Denken dasjenige des Geistes. Nie ist der Körper ohne Ausdehnung, nie der Geist ohne Denken. T. I, Med. VI, pg. 332.

[5]) Seele und Körper sind bei Descartes Substanzen, die in vollkommener Unabhängigkeit einander schroff gegenüberstehen. Bei einer so völligen Wesensfremdheit der beiden Substanzen kann deshalb nur von einer Einheit der Zusammensetzung (unitas compositionis) die Rede sein. Siehe T. I, Med. VI, pg. 332 und folgende, 339, 342—344.

[6]) T. IV, Pass. I, Art. 4—6.

ohne den Körper würden wir auch keine Empfindungen haben.[1]) Die Wärme entwickelt sich lediglich im Herzen aus dem Blut als dem Brennmaterial.[2]) Die Organe der Bewegung sind die Muskeln, diejenigen der Empfindung sind die Nerven, die im Gehirn ihren Hauptsitz haben. Zwischen beiden Centren, dem Herzen und dem Gehirn, existiert aber eine Verbindung. Die feinsten, beweglichsten und darum bewegtesten Teile des Blutes steigen nämlich aus dem Herzen auf dem geradesten Wege nach rein mechanischen Gesetzen durch die Arterien zum Gehirn auf, von wo sie durch die Nerven, die als feine Röhrchen gedacht werden, nach den Muskeln eilen und deren Bewegung veranlassen.[3]) Diese feinsten, aber doch materiellen Teilchen des Blutes, die keine Spur von einem Geist aufweisen, sind die Lebensgeister (*esprits animaux*, auch nur *esprits* genannt).[4])

Die Lebensgeister würden nun in immer gleicher Weise vom Gehirn nach den Muskeln eilen, wenn ihr Lauf nicht vornehmlich durch eine ganz bestimmte Ursache derartig geregelt werden könnte, dass sie bald mehr nach dieser, bald mehr nach jener Muskel fliessen.[5]) Da diese Ursache aber die Seele selbst ist,[6]) so bedarf jene einer eingehenderen Darstellung.

Der Körper erscheint, so führt der Philosoph aus, durch die enge Verbindung aller seiner Teile als eine unzertrennbare Einheit.[7]) Soll nun die Seele mit dem menschlichen Körper verbunden gedacht werden,

---

[1]) Das empfindende Subjekt ist nach der Auffassung des Descartes natürlich nur die Seele, nicht der Leib; denn wenn die Seele vom Körper getrennt oder in ekstatischem Zustande von ihm abgewendet ist, so ist letzterer ganz starr und empfindungslos, mag man immerhin alle möglichen Reizmittel anwenden. Ebenso klar ist aber, dass die Seele nur insofern empfindet, als sie mit dem Körper verbunden ist und im Gehirn ihren eigentlichen Sitz hat. So heben Wunden und Krankheiten, welche das Gehirn verletzen, alle Empfindung auf, während der Körper dennoch beseelt ist. Weiterhin wissen wir, dass die äusseren Sinneseindrücke nur durch die Nerven zur Seele geleitet werden, denn von den verschiedenartigen Reizungen haben nur die einen Nerven treffenden eine Empfindung zur Folge. Siehe T. III, Princ. phil. IV, § 189, S. 500 u. f.; § 198, S. 510 u. f. Vergl. auch Koch, die Psychologie des Descartes, München 1881, pg. 130 und 131.

[2]) T. IV, Pass. I, Art. 4—6.

[3]) T. IV, Pass. I, Art. 11.

[4]) T. IV, Pass. I, Art. 10.

[5]) T. IV, Pass. I, Art. 12, 14, 34—36, 41.

[6]) Ibid.

[7]) T. IV, Pass. I, Art. 30.

so kann sie nur mit demselben als einem Ganzen, nicht aber mit einem seiner Teile verknüpft sein.[1]) Damit aber ist wohl die Annahme vereinbar, dass in dem Körper ein Teil, ein Organ vorhanden ist, durch das sie ihre Verrichtungen vorzugsweise ausübt. Diese Annahme fällt bei Descartes zu Gunsten des Gehirns aus, weil die Nervenfäden in dasselbe einmünden und so den direkten Verkehr der Seele mit der Aussenwelt ermöglichen. Freilich nicht das ganze Gehirn, sondern nur ein innerer Teil desselben, die Zirbeldrüse, wird aus einem hier nicht näher zu erörternden Grunde als besonderer Sitz der Seele angesehen.[2]) Descartes denkt sich dieses Organ in der Mitte des Gehirns in einem Gang, durch welchen die Lebensgeister der vorderen Gehirnteile mit den hinteren verkehren, derartig frei schwebend, dass die geringsten Bewegungen der Drüse den Lauf der Lebensgeister ändern, und dass umgekehrt die geringste Aenderung im Lauf der Lebensgeister die Bewegung der Drüse beeinflusst.[3]) Für uns ist dabei die Thatsache von grösster Bedeutung, dass die der Zirbeldrüse mitgeteilten Bewegungen von der Seele als Vorstellungen empfunden werden. Die Seele hat mithin nach dieser Auffassung soviel Vorstellungen, als Bewegungen der Zirbeldrüse möglich sind. Andererseits wieder hat die Seele selbst die Macht, die Stellung und Richtung der Drüse dermassen zu ändern, dass die Lebensgeister infolge des erhaltenen Impulses in bestimmte Poren des Gehirns gehen, von wo sie durch die Nerven nach den Muskeln geführt werden, um deren Bewegung zu veranlassen.[4])

Nachdem der Philosoph in den ersten Artikeln des *Traité d. p. de l'âme* die Vorgänge rein körperlicher Art klargelegt hat, folgert er, dass alle übrigen Lebenserscheinungen der Seele, d. h. dem Denken zugeschrieben werden müssen.[5]) Dieses aber gliedert sich in die beiden Funktionen des Wollens und des Vorstellens.[6]) Beim Wollen sowohl, wie beim Vorstellen verhält sich die Seele teils thätig, teils leidend.[7]) Descartes teilt nämlich alle Denkmodifikationen, die möglich sind, nach den beiden Gesichtspunkten der *Actio* und der *Passio*.[8]) Das Prinzip dieser

[1]) T. IV, Pass. I, Art. 30.
[2]) T. IV, Pass. I, Art. 31, 32.
[3]) Ibid.
[4]) T. IV, Pass. I, Art. 34.
[5]) T. IV, Pass. I, Art. 17.
[6]) T. IV, Pass. I, Art. 17, 18, 19.
[7]) T. IV, Pass. I, Art. 18, 19, 40.
[8]) T. IV, Pass. I, Art. 17.

Teilung findet er im Hinblick auf die das Denken (hier im allgemeinsten Sinne zu fassen) veranlassende Ursache.[1]) Liegt diese allein in der Seele, so bethätigt sich das Denken als *Actio*, liegt die Ursache ausserhalb der Seele, so bethätigt es sich als *Passio*. Giebt es somit auch unter den Vorstellungen solche, die in der Seele selbst entstehen, so werden sie dennoch ganz naturgemäss in ihrer überwiegenden Mehrzahl den Charakter des Leidens tragen müssen.[2]) Umgekehrt dagegen erscheint der Wille, der sich lediglich in der Form des sinnlichen Begehrens leidend verhält,[3]) als der eigentliche Träger der menschlichen Freiheit, als diejenige seelische Funktion, in der sich ganz besonders die geistige Macht und Thätigkeit des von einem Ich getragenen Denkens vollzieht.[4]) Dem Willen allein vindiciert der Philosoph die volle Freiheit und stellt deshalb den Satz auf: die Willensfreiheit ist von grösster Ausdehnung und vollkommen in ihrer Art.[5]) Ihren nächsten Ausdruck findet diese Freiheit darin, dass die Seele, wie wir sahen, die Macht hat, die Zirbeldrüse zu bewegen. Dadurch aber wurden ja die Lebensgeister nach diesem oder jenem Körperteil getrieben und veranlassten durch geeignete Einwirkungen auf die Muskeln Zweckbewegungen.

Während der Wille die eigentliche Thätigkeit der Seele ist, werden die Vorstellungen, wie bereits angeführt, meist durch die Einwirkung äusserer Reize hervorgerufen. Diese Reihe der sinnlichen Vorstellungen gliedert Descartes weiterhin in solche, die mit und ohne Nerven vermittelt werden. Zu den letzteren gehören alle phantastischen und träumerischen Vorstellungen.[6]) Die durch Nerven vermittelten Vorstellungen werden nach ihren Objekten und Beziehungen eingeteilt in die Vorstellungen äusserer Gegenstände, innerer leiblicher Zustände und in jene, die nur auf die Seele bezogen werden können und deren Wirkung nur in der Seele selbst empfunden wird.[7]) Diese letzteren Vorstellungen,

[1]) T. IV, Pass. I, Art. 17—19.

[2]) T. IV, Pass. I, Art. 20—22 und 41.

[3]) T. IV, Pass. I, Art. 25; 40.

[4]) T. IV, Pass. I, Art. 41, vergl. auch Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, S. 88.

[5]) T. I, Med. IV, pag. 301: car elle (scl. la puissance de vouloir) est très ample et très parfaite en son genre. Vergl. auch T. IV, Pass. I, Art. 41.

[6]) T. IV, Pass. I, Art. 21: Entre les perceptions qui sont causées par le corps, la plupart dépendent des nerfs; mais il y en a aussi quelques unes qui n'en dépendent point et qu'on nomme des imaginations. Telles sont les illusions de nos songes et aussi les rêveries que nous avons souvent.

[7]) T. IV, Pass. I, Art. 20—25; vergl. auch Koch, Psychologie des Descartes, pg. 192 und 193.

mit welchen wir die Gefühle der Freude, des Schmerzes, der Hoffnung, der Furcht oder ähnliche verbinden, sind für die Seele von grösster Bedeutung.[1]) Gerade indem die Seele derartige Vorstellungen auf sich selbst bezieht, wird es ihr unmöglich, ihnen gegenüber objektiv zu bleiben: die Freiheit des Willens ist zwar durchaus nicht aufgehoben, aber doch gefährdet.

Diese auf unsere Seele selbst bezogenen Vorstellungen, die Descartes als „Leidenschaften“[2]) bezeichnet, verdienen deshalb unsere grösste Aufmerksamkeit. Um ihren Charakter des näheren kennen zu lernen, versuchen wir zunächst mit Descartes eine Klassifikation derselben.

Da es naturgemäss ebensoviel Leidenschaften geben muss, als sich Arten von Beziehungen zwischen irgendwelchen Vorstellungsobjekten und unserer Seele denken lassen, so stellen sie naturgemäss eine unendlich variable Grösse dar. Sind sie indessen in diesem Sinne unzählig, so unternimmt es der Philosoph doch, indem er untersucht, auf wieviele für uns besonders wichtige Arten die Sinne durch die Gegenstände erregt werden können, eine bestimmte Anzahl fundamentaler Leidenschaften aufzustellen, aus deren Zusammensetzung sich die übrigen ergeben.

Empfindet der Körper einen Schmerz, ein Uebel, so erweckt das in der Seele die Traurigkeit, die uns nach dem Quell des Uebels forschen lässt und danach den Hass, der es zu beseitigen sucht. Was uns dagegen als nützlich erscheint, das halten wir für ein Gut, und die Liebe treibt uns zur Erhaltung, resp. zur Herbeiführung desselben. Wird unser Verlangen gestillt, so versetzt uns das in Freude. Das Grundstreben, ein in Aussicht gestelltes Gut zu erreichen, dagegen ein vorhandenes oder drohendes Uebel abzuwehren, ist die Begierde. Die Bewunderung schliesslich geht hervor aus einer plötzlichen Ueberraschung der Seele, die weder durch die Nützlichkeit, noch durch die Schädlichkeit eines Objektes, sondern allein durch die seltsamen, uns überraschenden Eigenschaften desselben hervorgerufen ist.[3])

---

[1]) T. IV, Pass. I, Art. 20—25.

[2]) T. IV, Pass. I, Art. 25. Obwohl der deutsche Ausdruck „Leidenschaften“ kein glücklicher ist, so wollen wir ihn, weil er als Uebersetzung in gewissem Sinne naheliegend ist, nicht vermeiden; besser spricht man von Seelenerregungen, von Affekten.

[3]) T. IV, Pass. II, Art. 53, 56, 57, 61, 69. Die Begierde ist im obigen Sinne kein aus der Seele selbst stammendes, sondern ein durch äussere Kausalität bedingtes Wollen der Seele. Sie muss durchaus von dem allein durch innere Kausalität bedingten sogenannten freien Willen unterschieden werden, denn dieser ist ein thätiger, die Begierde aber ein leidender Zustand der Seele.

Es ergeben sich somit die Traurigkeit, der Hass, die Liebe, die Freude, die Begierde und die Bewunderung als die sechs fundamentalen Leidenschaften der Seele, von denen Liebe und Hass, Freude und Traurigkeit paarweise Gegensätze bilden, während die Begierde die übrigen Leidenschaften teils begleitet, teils sie zur Voraussetzung hat, und während die Bewunderung die Mitte hält zwischen leidenschaftlichem Begehren und stumpfer Gleichgiltigkeit.[1])

Schon aus den im Vorstehenden summarisch wiedergegebenen Erörterungen über die fundamentalen Seelenbewegungen dürfte sich ergeben, dass sie manchen Nutzen und viel Freude im Gefolge haben. Wacht doch schon der Schmerz als ein zuverlässiger Wächter über die Integrität unseres Körpers. Macht sich ein schädlicher Einfluss geltend, so erweckt er in der Seele die Traurigkeit, die nach der Quelle der Schmerzerregung forscht. Wie oft bestimmen die Affekte ausserdem die Seele zum Verlangen nach den uns von Natur nützlichen Dingen und zum Ausharren in denselben. Nicht selten bieten sie einen Ansporn zur Tugend und werden so eine Quelle des Glückes.[2])

Doch ungleich grösser ist der Schaden, den sie anrichten, denn nur zu leicht wird der Mensch während einer leidenschaftlichen Erregung geneigt sein, einerseits die ihn lockenden Güter in ihrem wirklichen Wert zu überschätzen, andererseits aber auch die ihn bedrohenden Uebel zu hoch anzuschlagen. Wie oft hält er sogar das für ein Gut, was sich ihm später als das Gegenteil erweist und umgekehrt.[3]) Und gerade in diesen Täuschungen unseres Urteils liegt die Hauptgefahr, welche die Leidenschaften für uns in sich schliessen. Denn muss nicht notwendig die Erkenntnis und Einsicht der eng mit dem Körper verbundenen Seele gehemmt werden, wenn ihr die Leidenschaften unwahre Vorstellungen aufdrängen?[4])

Von einem wahren Nutzen der Leidenschaften kann also erst dann gesprochen werden, wenn unser Verlangen mit rechter Einsicht gepaart ist, wenn unser Urteil den thatsächlichen Wert des erstrebten oder gemiedenen Objektes wiederspiegelt. Dieses Urteil ist nach der ganzen Denkweise des Descartes sogar von ausschlaggebender Bedeutung und verdient besonders an dieser Stelle volle Beachtung. Alles falsche Handeln, so will es der Philosoph, entspringt lediglich dem falschen

[1]) T. IV, Pass. II, Art. 70, 86, 87, vergl. auch Koch, pg. 209.
[2]) T. IV, Pass. II, Art. 52, 74; III, 198, 206, 211.
[3]) T. IV, Pass. II, Art. 138; III, 211.
[4]) Ibid.

Urteil. Nur der Wissende ist tugendhaft, der Unwissende ist immer lasterhaft. Stets ist das Begehren gut, wenn es aus einer wahren Erkenntnis hervorgeht, schlecht kann es nur sein, wenn es sich auf den Irrtum gründet.[1]) Eine klare und deutliche Erkenntnis, welche die den Dingen durch eine leidenschaftliche Erregung verliehenen falschen Werte durchschaut, wird stets die Affekte besiegen. Nie wird der Wille etwas für erstrebenswert halten, wenn es ihm nicht der Verstand als wünschenswert dargestellt hat.[2]) Es ist das umsoweniger der Fall, als die Willensfreiheit keineswegs in einer Indifferenz oder in der Willkür besteht, die irgend einer Erkenntnis zustimmt oder nicht. Die Willensfreiheit wird vielmehr in der Hauptsache bestimmt durch den Grad der Klarheit und Deutlichkeit, mit welchem das Wahre und Gute vom Falschen und Schlechten gesondert wird. „Sähe ich immerdar, was wahr und gut ist, ich würde niemals schwanken, wie ich zu urteilen oder zu wählen habe! Ich würde völlig frei, aber niemals indifferent sein.“[3])

Das sittlich korrekte Handeln bedarf somit in allen Lagen des Lebens eines zutreffenden Urteils, die Erkenntnis selbst wird zu einer sittlichen Thätigkeit, das Wahre lässt sich vom Guten nicht scheiden: Moral und Erkenntnis stehen in engster Beziehung zu einander.

Von weittragender Bedeutung wird deshalb für unseren Zweck die Erwägung sein, wie ich denn zu dieser für den Menschen doppelt nötigen Erkenntnis und Einsicht gelangen kann.

Wir glauben der Untersuchung dieses Gegenstandes am besten in Anlehnung an die vierte der Meditationen mit der Frage näher treten zu können, woher die zahllosen Irrungen in der Welt stammen. Wie ist, da uns doch Gott in seiner Wahrhaftigkeit das Vermögen der Wahrheitserkenntnis verliehen hat, überhaupt der Irrtum möglich?

Durch die Erkenntnis Gottes, zu dessen Vollkommenheiten, wie wir sahen, die *Veracitas* gehört, haben wir die sichere Bürgschaft, dass er selbst uns nie täuschen wird.[4]) Daraus folgt, dass der Irrtum als solcher nichts

---

[1]) T. IX, pg. 212.

[2]) T. VI, pg. 310: Vous rejetez ce que j'ai dit, qu'il suffit de bien juger pour bien faire; et toutefois il me semble que la doctrine ordinaire de l'école est que „voluntas non fertur ad malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu“, d'où vient ce mot, omnis peccans est ignorans; en sorte que si jamais l'entendement ne représenteroit rien à la volanté comme bien, qui ne le fut, elle ne pourroit manquer en son élection .... non plus que sije disais qu'il ne faut qu'avoir un bon sens pour être honnête homme.

[3]) T. I, Med. IV, pg. 301.

[4]) T. I, Med. IV, pg. 294.

Wirkliches, von Gott Herrührendes, sondern nur ein Mangel ist.[1]) Bei einer näheren Prüfung, welcher Art unsere Irrungen sind, ergiebt sich nämlich, dass dieselben durch das Zusammenwirken zweier Ursachen bedingt sind, erstens durch das Erkenntnisvermögen und zweitens durch das Vermögen zu wählen oder die Willensfreiheit, d. h. also durch den Verstand in Verbindung mit dem Willen.[2]) Denn durch den Verstand allein gelange ich nur zu den Vorstellungen, über die ich ein Urteil fällen kann. Falsch kann aber nicht die einzelne Vorstellung, sondern nur das Urteil, die Beziehung der Idee auf einen Gegenstand sein. Ein eigentlicher Irrtum kommt somit im Verstande in diesem Sinne nicht vor.[3]) Muss ich auch bei dem uns verliehenen geringen und begrenzten Erkenntnisvermögen bemerken, dass es wohl unzählige Dinge giebt, von denen ich keine, oder doch nicht die rechte Vorstellung habe, so kann ich doch eigentlich nicht sagen, ich sei derselben beraubt; ich kann nur sagen, ich habe dieselben nicht.[4]) Hier ruht also die Quelle des Irrtums noch nicht. Ebensowenig verursacht auch der Wille allein den Irrtum, denn er ist uns von Gott in solcher Vollkommenheit verliehen, dass er alle anderen Gaben weit übertrifft.[5]) Er ist es, vermöge dessen der Mensch sich als Gottes Ebenbild fühlen darf.[6]) Freilich ist dieser freie Wille in Gott grösser als in mir, besonders hinsichtlich seiner Macht, die ihn stärker und wirksamer macht, und hinsichtlich des Objektes, da er eine viel weitere Ausdehnung hat.[7]) Aber seinem Wesen, seinem Prinzip nach besitze ich ihn ebenso als Gott. Er besteht nämlich nur

---

[1]) T. I, Med. IV, pg. 296.

[2]) T. I, Med. IV, pg. 298: En suite de quoi, venant à me regarder de plus près, et à considérer quelles sont mes erreurs, les quelles seules témoignent qu'il ya en moi de l'imperfection, je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la faculté de connoître, qui est en moi, et de la faculté d'elire, ou bien de mon libre arbitre, c'est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté. — Wille bedeutet natürlich im obigen Zusammenhang soviel als Urteilsfähigkeit.

[3]) T. I, Med. IV, pg. 298. Vergl. auch Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, S. 90.

[4]) T. I, Med. IV, pg. 299.

[5]) T. I, Med. IV, pg. 300: Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connoître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu.

[6]) Ibid und T. IV, Pass. III, Art. 152.

[7]) T. I, Med. IV, pg. 300.

darin, dass ich dasselbe thun oder auch nicht thun, d. h. bejahen oder verneinen, erstreben oder fliehen kann.[1])

An sich betrachtet kann also weder die mir von Gott verliehene Willenskraft, noch das Erkenntnisvermögen allein den Irrtum herbeiführen. Letzterer kann deshalb nur in einem falschen Gebrauch liegen, den der Mensch von den beiden in Rede stehenden Fähigkeiten und Kräften macht. Und dies geschieht offenbar dann, wenn der Wille, der ganz in der Macht der Seele steht und dazu schrankenlos in seiner Freiheit ist, die ihm durch den Intellekt gezogenen engen Grenzen überschreitet und einer Sache zustimmt, noch ehe er über deren Inhalt die erforderliche Klarheit erlangt hat.[2]) Der Irrtum, das falsche Urteil ist somit eine Voreiligkeit, eine durch unsern freien Willen hervorgebrachte falsche Anwendung unseres Erkenntnisvermögens.

Neben der Möglichkeit des Irrtums liegt im Willen aber zugleich die, ihn zu vermeiden. Er ist in der Lage, sein Urteil solange aufzuschieben, bis die Vorstellungen völlig klar und deutlich sind. Die Geneigtheit zu dieser Suspension der Zustimmung wird der Wille, wie schon dargethan, umsomehr besitzen, je ernstlicher wir nach immer grösserer Klarheit und Deutlichkeit unserer Vorstellungen und Begriffe ringen.[3])

Dazu aber leistet uns die an letzter Stelle genannte Fundamentalleidenschaft, die Bewunderung, einen grossen Dienst, und wir greifen deshalb aus gutem Grunde auf sie zurück. Sind nämlich alle anderen an derselben Stelle aufgeführten Leidenschaften von einem Begehren oder Widerstreben begleitet, das sich auf die erregenden Objekte selbst bezieht, so verspüren wir davon bei der Bewunderung nichts: bei der Bewunderung begehren wir überhaupt nicht das Objekt, sondern lediglich die Anschauung desselben. „Während mithin alle übrigen Leidenschaften das Urteil mehr oder minder trüben, unserer Erkenntnis entgegenarbeiten, ist diese eine, die Bewunderung, geradezu auf die Erkenntnis selbst gerichtet, zu deren Zustandekommen sie oft wesentlich beiträgt.“[4]) Wird sie doch von Descartes als eine der Seele plötzlich kommende Ueberraschung bezeichnet, wie solche durch die seltsamen Eigenschaften eines durch den Geist betrachteten Objektes entsteht. Der

---

[1]) T. I, Med. IV, pg. 300.

[2]) T. I, Med. IV, pg. 302.

[3]) T. I, Med. IV, pg. 307 und T. X, pg. 168. Vergl. auch: Heinze, die Sittenlehre des Descartes, Leipzig 1872, S. 14 und 15.

[4]) Siehe Plessner, die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes, Leipzig 1888, pg. 31. Dazu T. IV, Pass. II, Art. 53—55.

Eindruck, den ein solches Objekt auf uns macht, ist neu und trifft daher gewisse Gehirnpartien, die sonst weniger häufig erregt werden. Sofort strömen die Lebensgeister mit grosser Gewalt nach diesem Ort im Gehirn und suchen den Eindruck zu verstärken und zu erhalten. Daher die rege Aufmerksamkeit, mit der wir einen Gegenstand betrachten. Diese Aufmerksamkeit ist zugleich die wesentlichste Vorbedingung zur Erkenntnis eines Objektes. So wird der Bewunderung das Wissen, die Einsicht auf dem Fusse folgen, besonders dann, wenn die unruhig umhertastende und deshalb zu keinem geschlossenen Resultat kommende Bewunderungssucht, sowie die in Trägheit verharrende Stumpfheit vermieden werden.[1])

Denn „der Sinn, welchen Descartes mit dem Worte *admiration* verbindet, ist ein viel weiter gehender als der, den wir dem Worte Bewunderung und Verwunderung beizulegen pflegen. Nicht das Anstaunen des Objektes, nicht das Ungewohnte des Eindrucks macht das Wesen dieser Leidenschaft aus, sondern jener eigenartige Affekt, welcher alle Bethätigungen unseres Intellekts begleitet. Indem wir uns in die Anschauung der Dinge vertiefen, ihr Wesen und ihren Zusammenhang zu ergründen suchen, spüren wir in uns eine rein geistige, von allen materiellen Interessen freie Leidenschaft, die wir als intellektuelles Vergnügen bezeichnen können.“[2])

Der hohe Wert einer solchen Leidenschaft bei einem Philosophen, dem das richtige Handeln vom richtigen Erkennen abhängt, ist sofort einleuchtend.

Wir können deshalb nichts Besseres thun, als uns der Kraft der wohlverstandenen und wohlgeübten[3]) „Bewunderung“ anvertrauen. Es ist gut, wenn wir uns dabei zunächst noch einmal in die Erinnerung zurückrufen, dass es für Descartes keine wahre Erkenntnis ohne klare und deutliche Einsicht in die Sache giebt, und dass diese hinwiederum nicht möglich ist ohne ein selbständiges Prüfen und Begreifen bis zum letzten Grunde.

Eine solche Erkenntnis nun bezeichnet der Philosoph als Intuition und bemerkt zu diesem Begriff, der das vorzüglichste Mittel zur Erforschung der Wahrheit in sich schliesst, des näheren, dass wir dabei nicht zu denken haben an das wechselvolle Zeugnis der Sinne, auch nicht an das täuschende Urteil der von Natur ungeordneten Einbildungs-

[1]) T. IV, Pass. II, Art. 70—78.
[2]) Siehe Plessner, pg. 31.
[3]) T. IV, Pass. II, Art. 75, 76, 78.

kraft, sondern allein an die evidente Auffassung eines gesunden und aufmerksamen Geistes, an eine Auffassung, die allein aus dem Lichte der Vernunft entsteht. Es ist also die unmittelbare, sichere und unwiderlegliche Auffassung eines Thatbestandes, wie z. B. dass ich lebe, dass ein Dreieck durch nicht mehr und nicht weniger als drei Linien begrenzt ist u. a.[1])

Aus der Intuition ergiebt sich als eine weitere Erkenntnisart die Deduktion. Es ist diejenige Operation, durch welche aus einem als wahr erkannten Satze Folgerungen gezogen werden, die sich mit Notwendigkeit ableiten lassen.[2]) Der Unterschied derselben von der unmittelbaren Intuition besteht in der Intervention des Gedächtnisses und in einer gewissen Bewegung des erkennenden Geistes.[3])

Ausser diesen Erkenntnisarten giebt es noch eine weitere, die Erfahrung.[4]) Obwohl der Philosoph gewisse Erfahrungen kennt, die so einleuchtend sind, dass sie keinem Zweifel unterliegen,[5]) so verkennt er doch die Gefahren nicht, die wieder andere Arten der Erfahrung leicht im Gefolge haben.[6] Denn da die Vorstellungen von Dingen ausser uns

---

[1]) T. XI. Reg. III, pg. 212.

[2]) T. XI, Reg. III, pg. 213: On pourroit peut-être se demander pourquoi à l'intuition nous ajoutons cette autre manière de connoître par déduction ç'est-à-dire par l'opération, qui d'une chose dont nous avons la connoissance certaine, tire les conséquences qui s'en déduisent nécessairement.

[3]) T. XI, Reg. III, pg. 214: Aussi distinguons-nous l'intuition de la déduction, en ce que dans l'une on conçoit une certaine marche ou succession, tandisqu'il n'en est pas ainsi dans l'autre, et en outre que la déduction n'a pas besoin d'une évidence présente comme l'intuition, mais qu'elle emprunte en quelque sorte toute sa cercitude de la mémoire.

[4]) Vergl. Natorp, Descartes Erkenntnistheorie, Marburg 1882, pg. 7 und T. XI, Reg. II, pg. 207: ..... remarquons que nous arrivons à la connoissance des choses par deux voies, c'est-à-savoir l'expérience et la déduction. (Letztere lehnt sich ja einfach an die Intuition an.)

[5]) T. XI, Reg. VIII, pg. 239 f. Descartes spricht an dieser Stelle von einem Einfachen und Absoluten, hinsichtlich dessen das Zeugnis der Erfahrung verlässlich ist. Was Descartes unter dem Einfachen und Absoluten verstanden haben will, führt er T. XI, pg. 237 aus. Vergl. dazu auch Natorp, Descartes Erkenntnistheorie, pg. 10.

[6]) T. XI, Reg. II, pg. 207: l'expérience est souvent trompeuse; la déduction, au contraire, ou l'opération par laquelle on infère une chose d'une autre, peut ne pas se faire, si on ne l'aperçoit pas, mais n'est jamais mal faite, même par l'esprit le moins accoutumé à raisonner. Ainsi, toutes les erreurs, dans lesquelles peuvent tomber les hommes, vinnent de ce qu'on part de certaines expériences peu comprises, ou qu'on porte des jugements hasardés et qui ne reposent sur aucune base solide.

nur durch Mittelglieder, durch die Sinne, möglich sind, so kann ihnen gegenüber nicht ohne weiteres von einem klaren und deutlichen Erkennen die Rede sein. Findet doch auf solche Weise eine Vermischung der Natur des Gegenstandes mit der der Sinne statt. Daher ist die Erfahrung so oft trügerisch und bietet dem leichtfertigen Urteil eine Quelle des Irrtums dar. Die Wahrheit der Erfahrung beruht deshalb nicht auf dem Zeugnis der Sinne, sondern erst auf dem des Verstandes, welcher die sich darbietende Sache genau anschaut und erkennt[1]) Auf solche Weise wird die Erfahrung auf die Intuition zurückgeführt, und somit führt erst der Verstand zu den Objekten[2]) unserer Erkenntnis, die sich demnach aus den durch die sinnlichen Wahrnehmungen sich ergebenden Vorstellungen und aus dem, was der Verstand aus sich selbst hinzufügt, zusammensetzen.

Wir lesen deshalb unter Regel 12[3]): „Der Verstand wird durch keine Erfahrung getäuscht, wenn er präzis nur die gegebene Sache *(rem sibi obiectam)* anschaut, so wie er sie in sich selbst oder im Bilde der Einbildungskraft hat, und nicht darüber hinaus urteilt, dass die Einbildung getreu das Objekt der Sinne wiederspiegelt und die Sinne die wahre Gestalt der Dinge abspiegeln, noch allgemein, dass die äusseren Dinge immer so beschaffen sind, wie sie erscheinen, denn in dem Allen sind wir dem Irrtum unterworfen. Den Weisen wird der Schein nicht trügen, da er richtig zwar erteilen wird, dass das, was die Einbildungskraft ihm darbietet, in Wahrheit so in ihr enthalten ist, nicht aber, dass es vollständig und unverändert von den äusseren Gegenständen in die Sinne und von den Sinnen in die Einbildungskraft gelangt sei, wofern er nicht ebendies zuvor aus anderen Gründen erkannt hat. Wir irren daher nicht in dem, was Sinne und Einbildungskraft uns darbieten, sondern vielmehr in dem, was unser Denken ohne irgend eine Erfahrung von sich aus annimmt, dass nämlich das, was wir uns einbilden, in der Sache vorhanden sei.“ Dazu bemerkt Natorp sehr richtig[4]): „Die letzte Stelle ist am aufklärendsten. Wird hier einerseits der Erfahrung soviel zugestanden, dass es vielmehr die Begriffe des blossen Verstandes sind, welche in Irrtum führen, so ist es doch andererseits nur der Verstand selbst,

---

[1]) T. XI, Reg. XII, pg. 261 u. f.

[2]) Es ist an dieser Stelle natürlich nur von solchen Objekten die Rede, die sich dem Erkennenden zunächst auf dem Wege der Erfahrung darbieten.

[3]) T. XI, Reg. XII. pg. 275 und 276. Vergl. auch Natorp, pg. 10.

[4]) Natorp, Erkenntnistheorie des Descartes, pg. 10; vergl. auch T. XI, Reg. XII, pg. 261 u. f.

der den Irrtum berichtigt, und so beruht alle Wahrheit der Erfahrung doch auf dem Verstande, nicht auf dem blossen Zeugnis der Sinne und der Einbildung. Sinne und Einbildung irren nicht, weil sie nicht urteilen; der Verstand allein ist dem Irrtum unterworfen, aber auch nur er erkennt die Wahrheit."

Somit verlässt Descartes den Boden der Erfahrung nicht und sieht auch in der Vernunft nicht, wie sich Natorp an einer anderen Stelle ausdrückt „eine psychologische Potenz, die man, *deum ex machina*, zur Erklärung der menschlichen Erkenntnis herbeiruft; sondern, erstlich, das Vernehmen, das Verstehen, die Einsicht der Wahrheit oder des Grundes selbst, und sodann das Prinzip oder Gesetz dieser Einsicht."[1])

Wenn wir diesen von uns in den Grundzügen entwickelten, für unser Erkenntnisvermögen massgebenden Gesetzen folgen, so kann es nicht ausbleiben, dass wir zu klaren Urteilen gelangen. Und diese sind, wie wir vernahmen, für das sittliche Handeln von ausschlaggebender Bedeutung. Wir kommen deshalb zu dem Resultat, dass das Ziel aller Erziehung vornehmlich in der Anleitung zu einer immer klaren Erkenntnis, zu einem richtigen Wissen von dem, was zu thun und was zu lassen ist, liegen muss.

Dass wir mit dieser Behauptung nicht fehl gehen, beweist, soweit das nicht schon aus dem Gesagten hervorgeht, das von Descartes dem Menschen gesteckte ethische Ziel.

Descartes erblickt dasselbe nach dem Vorgange der Alten in der Glückseligkeit.[2]) Da diese alle Menschen erreichen wollen, so muss sie auch für alle erreichbar sein. Wäre sie jedoch abhängig von materiellem Besitz, so könnte sie immer nur von wenigen in ihrer höchsten Vollendung erlangt werden. Sie darf deshalb nur in rein geistigen Gütern bestehen, und der Philosoph findet sie folgerichtig in der Ruhe und Zufriedenheit des Geistes. Deutlich unterscheidet er zu diesem Zwecke zwischen *heur* und *béatitude* und erklärt den letzteren Begriff im Gegensatz zum ersteren, der etwa Schönheit, Reichtum und ähnliches in sich schliesst, als eine sich selbst genügende Zufriedenheit des Geistes, wie diese sich begründet findet im Streben nur nach solchen Gütern, die durch die eigene Kraft erreichbar sind, wenn wir dieselbe nur recht gebrauchen, resp. gebrauchen lernen.

---

[1]) Natorp, Vorrede zur Erkenntnistheorie des Descartes, pg. IV.

[2]) T. IX, Lettre à Mad. Élisabeth, pg. 211 u. f. Descartes knüpft in diesem Briefe seine Ausführungen an die Schrift des Seneka „De beata vita" an.

Was muss denn nun der Mensch thun, um zu diesem Ideale zu gelangen? Natürlich immer das als recht und wahr Erkannte, da mit jedem anderen Thun Empfindungen verbunden sind, die notwendig die Ruhe unseres Geistes stören.[1]) In aller Schärfe kommt derselbe Gedanke, dass das richtige Handeln lediglich durch ein immer klares und zutreffendes Urteil bedingt ist, zum Ausdruck in jenen der Prinzessin Elisabeth empfohlenen drei einfachen Lebensregeln, die formell das Ganze der kartesischen Ethik umspannen[2]):

1. Benutze stets deine Vernunft, dass sie dich lehre, was in allen Wechselfällen des Lebens deine Aufgabe ist.
2. Hast du das Rechte erkannt, so bringe es mit entschiedenem Willen zur Ausführung, unbekümmert um Leidenschaft und Neigung.
3. Was du durch ein derartig geregeltes Handeln nicht erreichen kannst, das wolle auch niemals erstreben.[3])

---

[1]) T. IX, Lettre à Mad. Élisabeth, pg. 225 u. f.

[2]) T. IX, Lettre à Mad. Élisabeth, pg. 212 u. f.

[3]) Die zweite und dritte Regel finden wir auch T. I, Disc. d. l. Méth. III, pg. 149 und 150; sie entsprechen dort denselben Nummern.

II. Der methodische Teil.

Wir haben uns im vorigen Abschnitt bemüht, die Lehre des Descartes vom Wesen des Menschen und von dem ihm gesteckten sittlichen Ziele ihrem Hauptinhalte nach kurz wiederzugeben. Dabei versuchten wir besonders diejenigen Momente hervortreten zu lassen, die für die Pädagogik von Wichtigkeit sind. Wir werden nun zu untersuchen haben, soweit es direkte Aeusserungen des Descartes oder doch wenigstens naheliegende Konsequenzen gestatten, welche pädagogischen Massnahmen durch die vorgetragenen philosophischen Meinungen bedingt sind.

Dass Descartes als das Ziel aller pädagogischen Einwirkung die Pflege und Bildung der Intelligenz aufstellt, ist selbstverständlich und von uns bereits ausgesprochen. Ging doch aus dem Bisherigen die fundamentale Bedeutung hervor, die der Philosoph dem richtigen Wissen für die sittliche Vollkommenheit beimisst.[1]) Auch kann es ihm nicht entgangen sein, dass alle höheren Interessen nur dann möglich sind, wenn der Geist, der Intellekt seine gründliche Pflege gefunden hat.

Welcher Weg aber muss zu diesem Zweck beschritten werden? Jedenfalls ein anderer, als ihn Descartes in seiner Jugend geführt worden war. Klagend lässt ihn die Erinnerung an jene Zeit die Worte ausrufen: „Von Jugend auf habe ich mich den Wissenschaften zugewendet. Man sagte mir, durch sie könne man eine klare und sichere Erkenntnis von allem erlangen, was für das Leben von Wert ist, und so war ich vom sehnlichsten Wunsche beseelt, sie kennen zu lernen. Als ich nun den ganzen Studiengang beendet hatte und mich, wie es Sitte war, zu den „Gelehrten“ hätte rechnen dürfen, da war ich ganz anderer Meinung geworden! Zweifel und Irrtümer umgaben mich, und nur das eine schien mir bei all meiner Lernbegierde immer klarer und klarer geworden zu sein, nämlich dass ich nichts weiss.“[2]) Und doch hatte er einst eine der besten Schulen Frankreichs, nämlich das mit besonderer königlicher Huld ausgezeichnete Kollegium zu La Flèche absolviert.[3])

---

[1]) Einer ähnlichen Anschauung huldigte später Fichte. Vergl. „Reden an die deutsche Nation.“ S. 36.

[2]) T. I, Disc. I, pg. 125.

[3]) Ibidem. Et néanmoins j'étois en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où je pensois qu'il devoit y avoir de savants hommes, s'il y en avoit en aucun endroit de la terre.

Die Schule als solche hat er deshalb auch niemals getadelt, hat sich nie über die Armut oder den geringen Umfang der dort übermittelten Kenntnisse beklagt. Er äussert sich sogar anerkennend über dieselbe und nennt sie eine der hervorragendsten in ganz Europa.[1]) Die ihm dort gebotenen Wissensstoffe, fremde Sprachen, Logik, Moral, Metaphysik und Mathematik hat er sich mit Leichtigkeit angeeignet, ja hat sich bei andauerndem Fleisse noch über das Ziel der Schule erhoben. Und gleichwohl verlässt er sie ohne innere Befriedigung; er scheidet, wie wir sahen, versenkt in grübelnde Zweifel.[2])

Woher diese Erscheinung? Wir glauben bei diesem kritischen, nach Wahrheit dürstenden Geiste einen nicht unwesentlichen Grund dafür in dem Umstande erblicken zu dürfen, dass den Schulen die Hauptsache fehlte, nämlich die sichere Begründung des übermittelten Wissensstoffes.[3]) Er fand eine Menge widerstreitender Lehren aus verschiedenen Zeiten und Köpfen zusammengehäuft und diese immer nur durch die Autorität der Schule überliefert und gestützt.[4]) Es fehlte der zweckentsprechende innere Zusammenhang der Objekte, es gab keine Einsicht aus Gründen, keine Erkenntnis aus eigenem Denken und eigener Erfahrung.[5]) Mit einem Worte, der Philosoph vermisste das Fundament, auf dem dieses ganze Wissen ruhen sollte. Darum kehrte er dieser Schule und Wissenschaft den Rücken, kehrte ein bei sich selbst und durchwanderte die Welt, um, reich an äusseren und inneren Erfahrungen[6]) der Wissenschaft und damit auch der Schule eine neue, bessere Methode zu bieten.

Wenn unser Intellekt seinen hohen Aufgaben gerecht werden soll, so kommt es weniger auf Aneignung eines möglichst grossen Wissensstoffes an, vielmehr muss in erster Linie die Denkfähigkeit entwickelt, gestärkt und geübt werden.[7])

---

[1]) T. I, Disc. I, pg. 125.

[2]) T. I, Disc. I, pg. 127 und 128: Mais sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvois embarrassé de tant de doutes et d'erreurs. . . . .

[3]) T. I, Disc. II, pg. 138 u. f.

[4]) Ibid.

[5]) T. I, Disc. I, pg. 130; T. XI, pg. 207, 211, 221, 253.

[6]) T. I, Disc. I, pg. 131.

[7]) T. I, Reg. III, pg. 211: Eussions-nous lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, nous n'en serons pas plus philosophes, si nous ne pouvons porter sur une question quelconque un jugement solide.

An Ratschlägen dazu hat es der Philosoph nicht fehlen lassen. Da er das vornehmste Instrument, das uns zur Wahrheit führen kann, in der Intuition als der ersten, unmittelbaren, keiner Schlüsse bedürftigen Auffassung eines einfachen Thatbestandes erblickt, so ist damit ganz von selbst die Forderung aufgestellt: dass die durch den Unterricht zu gewinnende Erkenntnis mit den leichtesten und scheinbar unwichtigsten Erscheinungen zu beginnen hat.[1] Denn zu sicherem Wissen gehören sichere Gründe. Je weniger Gründe nötig sind, um so sicherer und klarer wird das Wissen sein, um so leichter lassen sich Uebereilung und Vorurteile ausschliessen. Daher sind es die einfachsten Vorstellungen, die erst einmal völlig klar und deutlich sein müssen.[2]

Ist damit nicht ein deutlicher Hinweis gegeben für die Auswahl der Anschauungsgegenstände und -Beispiele?

Das Gewinnen aber von weiteren und schliesslich komplizierten Wahrheiten durch eine derartige Verknüpfung der durch die Intuition gewonnenen Resultate, dass die späteren aus den früheren begriffen werden, bezeichnet Descartes, wie wir ja sehen, als Deduktion.[3] Zum echten Wissen und damit zur Bildung des Intellekts führt also nur ein streng methodischer Weg[4]: ein Weg vom Leichten und Einfachen zum Schweren und Zusammengesetzten. Keinen Schritt darf der Schüler vorwärts thun, ohne dass er zuvor festen Boden unter den Füssen hat. Hierüber sagt Descartes selbst: „Bei Erforschung der Wahrheit (scl. suche ich) alle meine Gedanken in eine gewisse Ordnung zu bringen: mit dem Einfachsten und Fasslichsten zu beginnen, um allmählich, gleichsam stufenweise, zur Erkenntnis des Schwierigeren und Verwickelteren zu gelangen, um auch solche Dinge, die nicht von selbst in einem solchen Folgeverhältnis stehen, doch in eine gewisse Ordnung zu bringen.“[5]

Nur das bereits charakterisierte Unterrichtsverfahren, so führt der Philosoph weiter aus, ist geeignet, auf den Zögling derartig einzuwirken, dass er die Wahrheit selbst findet und gleichsam von neuem entdeckt.

---

[1] T. XI, Reg. IX, pg. 248: Il faut diriger toutes les forces de son esprit sur les choses les plus faciles et de la moindre importance, et s'y arreter longtemps jusqu'à ce qu'on ait pris l'habitude de voir la vérité clairement et distinctement.

[2] T. I, Disc. II, pg. 141.

[3] T. XI, Reg. III, pg. 213.

[4] T. XI, Reg. IV, pg. 215: Aussî vaut-il bien mieux, ne jamais songer à chercher la vérité que de le tenter sans méthode; car il est certain que les é tudes sans ordre et les méditations confuses obscurcissent les lumières naturelles et aveuglent l'esprit.

[5] T. I, Disc. II, die 3. Regel, pg. 142; vergl. auch pg. 144.

Denn zur rechten Einsicht komme ich nicht durch ein Wissen um das, was andere über einen Gegenstand gedacht haben,[1]) sondern allein durch ein eigenes selbständiges Urteil. Nur ein durch eigenes Denken erworbenes Wissen fördert zugleich die Denkfähigkeit.[2])

Das Prinzip des heuristischen Unterrichts: Anleitung zum selbständigen Denken und Urteilen, ist damit von Descartes so erschöpfend und klar ausgesprochen, dass selbst ein pädagogischer Klassiker wie Rousseau dem nichts hätte hinzufügen können.[3])

Wird bei der geschilderten Methode noch die Forderung des Descartes erfüllt: dass die sich ergebenden Gedankenreihen wiederholt durchlaufen werden, so hat man darin auch ein Mittel zur Stärkung des von Natur so oft schwachen und unsicheren Gedächtnisses. Der Wert desselben erhält noch eine Steigerung dadurch, dass man bei einer Wiederholung der gebildeten Gedankenreihen Denkpausen macht, von denen aus Rückblicke zu thun sind, die besonders die geistige Regsamkeit fördern sollen.[4])

Mit einem Schlage hat Descartes dadurch allem Mechanismus im Memorieren, wie überhaupt allem geistlosen Gedächtniskram das Urteil gesprochen, zugleich aber einen immerhin brauchbaren Wink für die Pflege der Gedächtniskraft gegeben.

Weiter darf an dieser Stelle die von uns bisher absichtlich übergangene Enumeration — auch Induktion von Decartes genannt — nicht unerwähnt bleiben. Unser Philosoph verkannte es nicht, dass sie der von ihm so hoch geschätzten Deduktion oft gute Dienste leisten kann. Das geschieht nämlich in einer doppelten Weise. Zuerst ist sie das Verfahren, verwickelte und zusammengesetzte Fragen auf diejenigen einfachen Bestandteile zurückzuführen, von denen aus ihre Auflösung auf deduktivem Wege möglich ist. Sodann dient sie zwecks Herstellung bestimmter Gedankenreihen dazu, in aufmerksamer und exakter Weise alles das herbeizuschaffen, was etwa zur Lösung der Aufgabe beitragen kann.[5]) Die rechte Anwendung und Handhabung dieses von Descartes aufge-

---

[1]) T. XI, Reg. IV, pg. 216: .... puisque nous voyons les hommes qui jamais ne se sont occupés de lettres juger d'une mamière plus saine et plus sûre de ce qui se présente que ceux qui ont passé leur vie dans les écoles.

[2]) T. XI, die Ausführungen zu Reg. X, pg. 252 u. f.

[3]) Rousseau, Émile, Paris 1877, B. 3, pg. 181: Qu'il (scl. l'élève) ne sache rien parceque vous le lui avez dit, mais parcequ'il l'a compris lui-même; qu'il n'apprenne pas la science, qu'il l'invente.

[4]) Vergl. T. XI, die Ausführungen zu Reg. XI, pg. 257 u. f.; desgl. zu Reg. VII, pg. 233 u. f.

[5]) T. XI, Reg. VII, pg. 233 u. f. und T. I, Disc. II, pg. 142.

stellten Prinzipes scheint uns von zweifacher Bedeutung zu sein. Da eigene Einsicht, wie schon hervorgehoben, allein durch eigene Denkthätigkeit gewonnen wird, so ist von jedem Unterricht zu fordern, dass er den Schüler anleite, selbstthätig und immer selbständiger von einem Gedanken zum anderen fortzuschreiten. Jede Stetigkeit des notwendigen Fortschreitens in der Gedankenbildung und Gedankenentwicklung wird aber um so leichter erzielt, je klarer der Unterricht die einzelnen Momente herausstellt. Fördert es nicht die Selbständigkeit des Schülers, wenn er es lernt, schwierige Fragen derartig zu behandeln, dass er sie sach- und zweckmässig in Unterfragen zergliedert und zunächst zur Beantwortung dieser das ihm bekannte Material herbeischafft? Wird nicht durch Zergliederung einer komplizierten Aufgabe in ihre einfachsten Bestandteile jene Klarheit der einzelnen bedingt, auf der allein die Klarheit des Unterrichts im ganzen aufgebaut werden kann?

Auch der hohe Wert der von uns bereits gestreiften Bildung der Anschauung, die nach modernen Begriffen das Fundament jedes methodischen Unterrichtes ist und jeder rechten Pflege des Intellekts zu Grunde liegen muss, ist unserm Philosophen nicht unbekannt geblieben. Er betont unter Punkt 15 seiner *Regulae* ausdrücklich, dass die Anschauung das Interesse und die Aufmerksamkeit, deren es doch zu jedem klaren und deutlichen Erkennen, sowie zu jedem klaren Urteil bedarf, rege hält.[1])

Wer aber wie Descartes der Anschauung eine solche Bedeutung für die Erkenntnis beimisst, der wird verlangen, dass die noch ungeübte Fertigkeit im Gebrauch der Sinne, die auch das Kind besitzt, gesteigert wird bis zur Genauigkeit im Auffassen, bis zum schnellen Gewinnen der Uebersicht, bis zur Sicherheit in der Angabe der wesentlichen Merkmale eines Dinges.[2])

Ist er doch selbst in seinem Leben vielmehr von der Sache selbst, als von dem, was andere über dieselbe geurteilt haben, ausgegangen.[3]) Als er z. B. einst von einem seiner Freunde nach seiner Bibliothek gefragt wurde, zeigte er diesem ein anatomisch zerlegtes Tier mit dem Bemerken, dass er in diesem Buche lese. Er ging auch nicht eher an

---

[1]) T. XI, Reg. XV, pg. 311 u. f. und Reg. XIV, pg. 293 und 294.

[2]) Wir berufen uns für unsere Ausführung besonders auf das von Descartes T. I. pg. 130 und 131 über den hohen Wert des Sehens mit eigenen Augen Gesagte. Was kann eine „Anschauung“ aber nützen, die nicht zu dem von uns genannten Ziele gefördert und entwickelt ist?

[3]) T. XI, Rech., pg. 233: Descartes verwirft hier: l'autorité des maîtres und ce qu'on enseigne dans les écoles. Vergl. ausserdem T. I, Disc. I, pg. 130 und 131.

seine philosophische Arbeit heran, als bis er im Anschauen der Natur und des Völkerlebens seine Sinne geübt, seine Erkenntnis erweitert und seinen Begriffen durch die Anschauung das notwendige Substrat geliefert hatte.[1])

Das bisher über die pädagogischen Meinungen und Massnahmen des Descartes Ausgeführte bestätigt es uns aufs Neue, dass das Ideal unseres Philosophen ganz besonders auf das Gewinnen einer klaren und deutlichen Erkenntnis hinausläuft. Denn je gründlicher, je tiefer die intellektuelle Bildung ist, das ist die Meinung unseres Philosophen, um so mehr wird der Mensch fähig und geneigt sein, seine sinnlichen Begierden, seine Leidenschaften den heranwachsenden, höheren Interessen unterzuordnen. Die letzteren aber lassen sich nur dadurch wecken, dass die Bildung der Intelligenz selbst an Tiefe und Umfang gewinnt. Nur mit ihrer Hilfe kann es zu einem immer weiter schreitenden Hineinleben in die höheren Interessen kommen.

Zu einer solchen Steigerung der Erkenntnis und Einsicht bedarf es indessen einer längeren gründlichen Arbeit. Ehe sie gethan ist, wird der Mensch in einer unfreien Weise den Gemütserschütterungen gegenüber stehen. Descartes hat es deshalb nicht an weiteren pädagogischen Ratschlägen fehlen lassen, die auf ihrer ersten Stufe wenigstens einem noch niederen Grade der Erkenntnis und Einsicht angepasst sind.

Obwohl unsere Leidenschaften, so führt er aus, nicht so unmittelbar durch die Wirksamkeit des Willens erweckt und beseitigt werden können,[2]) so kann der letztere dennoch die Körperbewegung, zu der sie drängen und reizen, verhindern.[3]) Treibt z. B. der Zorn zur Erhebung der Hand, um zu schlagen, so kann der Wille sie zurückhalten.[4]) Ist die Erregung vorüber, so vermag er in dieser Zeit der Ruhe Vorkehrungen zu treffen, welche einen neuen Ansturm der leidenschaftlichen Erregung weniger gefährlich machen.[5]) Solche Vorkehrungen treffen wir am besten dadurch, dass wir mit denjenigen Bewegungen der Lebensgeister, die sonst durch ihren Anprall an der Zirbeldrüse leidenschaftliche Erregungen in uns wachriefen, ganz entgegengesetzte Vorstellungen

[1]) T. I, Disc. I, pg. 130 und 131.

[2]) Der Wille kann sie nicht durch einen blossen Befehl vernichten und ebensowenig die heftigeren ohne weiteres zum Schweigen verurteilen. T. IV, Pass. I, Art. 45; 46.

[3]) Ibid.

[4]) T. IV, Pass. I, Art. 46.

[5]) T. IV, Pass. I, Art. 46—49; vergl. auch Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, S. 90.

in konsequenter Weise verbinden. Denn wenn auch jede Bewegung der Drüse von Natur mit bestimmten Vorstellungen verbunden ist, so kann man doch durch Gewöhnung diese Bewegungen mit andern Vorstellungen verbinden.[1]) Bewirkte die Vorstellung gewisser Gegenstände gewisse Leidenschaften, so vermag die Gewohnheit die letzteren von den Gegenständen völlig zu trennen und ganz andere Affekte mit den Vorstellungen zu verbinden. Es zeigt sich dies sogar bei den Tieren. Wenn z. B. ein Hund ein Rebhuhn erblickt, so will er seiner Natur nach auf dasselbe zulaufen, und wenn er eine Flinte abschiessen hört, so treibt ihn dieser Knall von Natur zur Flucht. Dennoch werden die Jagdhunde so dressiert, dass sie bei dem Erblicken eines Rebhuhnes still stehen, und dass sie auf den Knall der abgeschossenen Flinte dorthin laufen.[2]) „Diese Dinge sind gut", so fährt Descartes fort,[3]) „damit jedermann seine Leidenschaften beobachte, denn wenn man mit ein wenig Geschick die Bewegungen des Gehirns in den vernunftlosen Tieren verändern kann, so ist dies offenbar noch mehr bei den Menschen möglich. Deshalb können selbst Personen mit den schwächsten Seelen eine unbedingte Herrschaft über ihre Leidenschaften gewinnen, wenn auf deren Erziehung und Leitung die nötige Sorgfalt verwendet wird."

Die dergestalt von Descartes geforderte pädagogische Einwirkung kann aber nicht anders verwirklicht werden, als durch das Anerziehen bestimmter Grundsätze.[4]) So muss z. B. zur Erregung des Mutes die Aufmerksamkeit auf Gründe, Gegenstände oder Beispiele gerichtet werden, welche zeigen, dass die Gefahr nicht gross, dass der Sieg Ruhm, Flucht Schande bereitet.[5])

Eine ähnliche Ueberlegung soll unseren Willen anspornen, dass er die Leidenschaft der Bewunderung in uns erweckt. Denn da diese die stärkste aller Leidenschaften ist, so kann sie die schwächeren um so leichter besiegen.[6]) Anstatt der oft so schädlichen Leidenschaften herrscht dann in uns jene, die lediglich die Einsicht und das Wissen fördert; diese

---

[1]) T. IV, Pass. I, Art. 50.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid.

[4]) T. IV, Pass. I, Art. 48—50: Dort heisst es z. B.: Ce que je nomme ses (scl. des Willens) propres armes, sont des jugements fermes et déterminés touchant la connoissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie.

[5]) T. IV, Pass. I, Art. 45.

[6]) T. IV, Pass. II, Art. 70—72: Descartes verbindet mit der „Bewunderung" eine viel stärkere Bewegung der Lebensgeister als mit jeder anderen Leidenschaft.

hemmt unsere Willensfreiheit nicht, sondern stärkt sie vielmehr.[1]) Ist die Seele auf solche Weise der nachteiligen leidenschaftlichen Erregungen Herr geworden, so braucht sie nicht mehr auf den Genuss zu verzichten, den ihr Liebe und Freude gewähren.[2]) Sie hat ausserdem das die Glückseligkeit bereits in sich schliessende Bewusstsein, dass ihrer Willensfreiheit in keiner Weise Abbruch gethan ist.[3])

Obwohl es sich durch eine solche Gewöhnung erreichen lässt, dass sich mit einer leidenschaftlichen Erregung ganz von selbst eine bestimmte sittliche Mahnung zu ihrer Ueberwindung verbindet,[4]) so empfiehlt der Philosoph dennoch neben dem richtigen Wissen zur Stärkung der Willenskraft im Kampfe gegen die Leidenschaften, gegen das Nachlassen im Ringen nach immer grösserer sittlicher Vollkommenheit den Anblick und das Erfassen des Göttlichen als ein sittlich nicht zu unterschätzendes Moment.[5]) Wir sollen uns deshalb recht oft neben jenen von uns bereits im ersten Abschnitt erwähnten Regeln der Moral die folgenden, den Menschen erhebenden und auch wieder demütigenden Sätze in die Erinnerung rufen[6]):

1. Glaube an einen lebendigen und im Grunde allgütigen Gott, der einem jeden seine Fürsorge zuwendet, von dem du auch das auferlegte Schwere ohne Murren entgegenzunehmen hast.

2. Denke daran, dass die Seele der edlere und unsterbliche Teil deines Ich ist. Bei dieser Erkenntnis können dich die Güter dieser Welt nicht reizen, kann dich der Tod nicht schrecken.

3. Richtest du deine Aufmerksamkeit auf die Grösse der göttlichen Werke und die Ausdehnung des Weltalls, so gewinnst du einen Massstab für die eigene Wertschätzung und wirst bewahrt vor Selbstüberhebung und kleinlichem Sinne.[7])

---

[1]) Ausdrücklich zwar spricht Descartes den obigen Gedanken nicht aus, er liegt aber sehr nahe. Vergl. T. IV, Pass. III, Art. 148; 161; 211 und auch Plessner, die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes, S. 62.

[2]) T. IX, Lettre à Mad. Élisabeth, pg. 229.

[3]) T. IX, Lettre à Mad. Élisabeth, pg. 237.

[4]) T. IV, Pass. I, Art. 50.

[5]) Wer sich in den göttlichen Willen fügt, so schreibt Descartes an Élisabeth von der Pfalz, löst sich damit von allen egoistischen Interessen los und hat zu seinem eigenen Heile kein anderes Streben mehr, als das zu thun, was Gott angenehm ist. T. IX, Lettre à Mad. Élisabeth, pg. 234.

[6]) T. IX, Lettre à Mad. Élisabeth, pg. 231 u. f.

[7]) Vergl. hierzu T. I, Disc. III, pg. 149 und 150.

4. Denke ferner daran, dass du hineinverflochten bist in Staat, Gesellschaft und Familie, deren Interessen du den persönlichen aus naheliegenden Gründen vorzuziehen hast. Du kannst dir selbst nicht besser dienen, als dass du den genannten Kreisen in verständiger und massvoller Weise dienst.

Schon aus dem weiter oben Gesagten dürfte unmittelbar hervorgehen, dass Descartes sein pädagogisches Ideal keineswegs in einem Spezial- und Fachwissen erblickt hat. Viel höher als ein solches musste ihm die Fähigkeit, gesund und treffend zu urteilen, stehen.[1])

Damit schwebt ihm bereits jenes Ziel vor, das später von Pestalozzi besonders vertreten und betont wurde. Will doch Pestalozzi nicht in erster Linie den Schüler mit fertigen Kenntnissen ausrüsten, sondern seine bisher noch gebundenen Kräfte entfesseln und entwickeln, damit er nicht bloss etwas habe, sondern etwas sei. Alles stoffliche Wissen, welcher Art es auch sei, betrachtet er als Mittel zum Hauptzweck, zur Kräftigung und Entfaltung der geistigen Fähigkeiten. Descartes verfolgte, dafür sind nicht bloss seine Schriften, nein er selbst, sein ganzes Leben ein beredtes Zeugnis, genau denselben Zweck. Nicht auf den Umfang, nicht auf die Art unseres Wissens kommt es nach seiner Meinung an, sondern darauf, dass wir die in uns schlummernden Anlagen recht gebrauchen lernen.[2]) Deshalb hält er die Vorbereitung für einen bestimmten Beruf, bevor die allgemein menschliche Ausbildung vor sich gegangen ist, für wenig empfehlenswert.[3]) Wir brauchen dabei nur an die unbeholfene Figur des von vornherein für den Beruf eines Philosophen erzogenen Epistemon in der *Recherche d. l. v.* zu denken. Epistemon hat von Jugend auf viel studiert. Er hat alles Wissen erschöpft, das dem Gelehrten seiner Zeit zur Verfügung stand.[4]) Jedoch hat ihn

---

[1]) T. XI, Reg. IV, pg. 216: nous voyons des hommes qui jamais ne se sont occupés de lettres juger d'une manière plus saine et plus sûre de ce qui se présente que ceux qui ont passé leur vie dans les écoles; und T. XI, Reg. I, pg. 203 u. f.: Si donc on veut sérieusement chercher la vérité, il ne faut pas s'appliquer à une seule science; elles se tiennent toutes entre elles et dépendent naturellement l'une de l'autre. Il faut songer à augmenter ses lumières naturelles . . . . .

[2]) T. I, Disc. I, pg. 122; 125; 130 u. f.

[3]) T. XI, Reg. I, pg. 204: Celui qui suivra cette méthode (scl. songer à augementer ser lumières naturelles) verra qu'en peu de temps il aura fait des progrès merveilleux et bien supérieurs à ceux des hommes qui se livrent aux études spéciales.

[4]) T. XI, Rech., pg. 336.

die fortgesetzte blosse Anhäufung von Kenntnissen, die Wertschätzung eines mehr gedächtnismässigen Wissens, das ihn vom eigenen Denken als der wichtigeren Arbeit abzog, unfähig gemacht, sich ein selbständiges Urteil zu bilden und diesem zu folgen.[1]) An der ständigen Vergrösserung seines Wissens findet er ein derartig stolzes Genügen, dass er für die Ausführungen des den Descartes vertretenden Eudoxe kein Verständnis hat.[2]) Die für ihn viel zu einfachen Forderungen des letzteren: Mit den einfachsten Dingen zu beginnen; Vermeidung jedes Fortschrittes, bevor ein festes Fundament gelegt ist, erregen nur seine Verachtung.[3])

Demgegenüber ist Descartes der Meinung, dass ein nach seinen Grundsätzen erzogener Mensch für den späteren besonderen Beruf nur um so brauchbarer wird, ja dass ein solcher mehr leisten wird, als derjenige, der sich sofort bestimmten Studien gewidmet hat. Das weist er nach an dem ebenfalls in der *Recherche* auftretenden Polyandre. Bitter beklagt sich dieser zwar, dass er nie in seiner Jugend eine Schule besucht hat, dass ihn seine Eltern dafür an den Hof und in das Lagerleben sandten.[4]) Eudoxe weiss ihn jedoch mit der Thatsache zu trösten, dass er sich auf diese Weise seinen gesunden Menschenverstand bewahrt hat, während im anderen Falle die scholastischen Kenntnisse auch ihn leicht durch Scheinwissen verwirrt und zum Erfassen der echten Weisheit unfähig gemacht haben würden.[5]) Der weitere Verlauf des Dialogs thut dann dar, wie Polyandre sich durch den einfachen Gebrauch seines natürlichen Verstandes ein viel gründlicheres und brauchbareres Wissen erwirbt, als es Epistemon je in seinem Leben besitzen wird.[6])

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, durch welche, in gewissem Sinne propädeutischen Wissenszweige Descartes seinem Ziele nahe zu kommen sucht. Bei dieser Untersuchung stossen wir allerdings auf die Schwierigkeit, dass sich der Philosoph nicht im Zusammenhang, sondern nur in einzelnen, gelegentlichen Bemerkungen zur Sache geäussert hat. Diesen jedoch können wir mit ziemlicher Gewissheit das Folgende entnehmen.

Von all' der Gelehrsamkeit zu La Flèche war es schliesslich allein die Mathematik, die unseren Philosophen dauernd zu fesseln vermochte.

---

[1]) T. XI, Rech., pg. 365. 368.
[2]) T. XI, Rech., pg. 350. 357.
[3]) T. XI, Rech., pg. 372.
[4]) T. XI, Recherche d. l. v., pag. 337.
[5]) T. XI, Recherche d. l. v., pag. 340.
[6]) T. XI, Recherche d. l. v., pag. 360, 365, 375.

Mathematische Gewissheit, mathematische Schlüsse und Präzision haben seinen nach Wahrheit und wirklicher Erkenntnis ringenden Geist dermassen befriedigt, dass er diese Disziplin um ihrer Methode willen ganz besonders hoch schätzt. Nur in der Mathematik fand er neben der unmittelbaren Gewissheit ihrer Grundsätze, neben der strengen Prüfung, welche die sich aus ihnen ergebenden Ableitungen zulassen und ertragen, die von ihm gewünschte Genauigkeit im Ausdruck und Deutlichkeit der Begriffe, alles Dinge, die ihm allein als das Kriterium wirklichen Wissens erschienen. In ihr fand er verkörpert, was er unter klarer und deutlicher Erkenntnis verstanden haben wollte, nämlich eine klare Bestimmtheit der einzelnen Begriffe und eine deutliche Unterscheidung derselben von dem Zunächstliegenden. Die der Mathematik entlehnte Methode ist es deshalb, die er auch auf andere Wissenszweige übertragen haben will.[1]) Er mag sich das ähnlich gedacht haben, wie später Pestalozzi und Herbart. Wie in der Mathematik, so forderten diese beiden Pädagogen auch für die übrigen Disziplinen völlige Klarheit der Begriffe. Das aber lässt sich nur erreichen, wenn die letzteren nach dem Vorbilde der Mathematik durch klare Anschauungen begründet und auf diesem festen Fundament in allen ihren Teilen zur Evidenz erhoben werden. Diese Autorität der Mathematik ist es besonders, die sie auf alle Wissenszweige ausgedehnt sehen wollen, denn: „bessert die Mathematik das Benehmen der übrigen Disziplinen, dann führt sie dieselben zur Natur zurück, setzt aber nicht neue Gezwungenheit und steife Manieren an die Stelle der alten.“[2])

Nächst der Mathematik dürften es die beschreibenden und erklärenden Naturwissenschaften sein, denen Descartes um ihres formalen und materialen Wertes willen sein Augenmerk zuwendet.[3]) Es will uns

---

[1]) T. XI, Reg. II, pg. 209; De tout ceci il faut conclure, non que l'arithmétique et la géométrie soient les seules sciences qu'il faille apprendre, mais que celui qui cherche le chemin de la vérité ne doit pas s'occuper d'un objet donc il ne puisse avoir une connoissance égale à la certitude des démonstrations arithmétiques et géométriques.

[2]) Herbart, Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung, 2. Aufl. Göttingen 1804, S. 18 f.

[3]) T. I, Disc. VI, pg. 192: car elles (les notions générales touchant la physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connoissances qui soient fort utiles à la vie; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on peut trouver une pratique, par laquelle, connoissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps, qui nous environnent, aussi distinctement que nous

scheinen, als ob Descartes in seinem Urteil über diese Wissenschaften seiner Zeit, ja sogar manchem viel späteren Pädagogen insofern voraus war, als er die Bedeutung ihrer Resultate für eine gründliche Erkenntnis des eigenen Ich, sowie der Welt überhaupt erkannte. Er erfasste den innigen Zusammenhang zwischen Natur und Geist und suchte deshalb auch den menschlichen Geist gerade in seiner Verknüpfung mit körperlichen Zuständen zu verstehen.[1]) Wer aber in die Vorgänge und Gesetze der Natur so tief eingedrungen ist, wird auch das naturwissenschaftliche Fach methodisch richtig zu verwerten wissen.[2]) Wenigstens weist er mit keinem Worte auf besondere ästhetische und religiöse Belehrungen bei Empfehlung der Naturwissenschaften hin, sondern will dieselben nur als solche betrieben haben.[3])

Die Pflege der Intelligenz dürfte Descartes, soweit das aus seinen Schriften zu erkennen ist, in der Hauptsache also den beiden genannten Wissensgebieten zugeteilt haben.

Wo aber bleiben die Sprachen?

Descartes schätzte die Sprachen nur soweit, als sie zum Verständnis der für uns so wichtigen Schriften der Alten nötig sind. Er sieht sie also im Grunde nur als ein Mittel zum genannten Zweck an und vermag ihren erzieherischen Wert nicht so hoch anzuschlagen als den der Mathematik.[4])

Was andere Fächer, wie Religion, Geographie und besonders Geschichte betrifft, so ergiebt sich aus den Andeutungen des Descartes mit ziemlicher Gewissheit, dass er ihren hohen geist- und gemütbildenden

---

connoissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.

[1]) T. I, Disc. VI, pg. 193: car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que . . . .

[2]) T. I, Disc. VI, pg. 195: Der Philosoph ist der Ansicht, dass man die Eigenart der Dinge nicht erkennen kann, — es sei denn; si ce n'est qu'on vienne audevant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières.

[3]) In voller Verkennung des hohen unterrichtlichen und erzieherischen Wertes, der in den Naturwissenschaften selbst liegt, wurden letztere z. B. von A. H. Francke zu breiten ästhetischen und religiösen Exkursen benutzt, die von der Sache selbst nur ablenken konnten.

[4]) T. I, Disc. I, pg. 126: Je ne laissais pas toutefois d'estimer les exercices auquels on s'occupe dans les écoles. Je savois que les langues qu'on y apprend sont nécessaires pour l'intelligence des livres des anciens.

Wert zwar erkannt,[1]) sie aber wegen der damaligen Lehrweise nicht besonders hoch geschätzt hat.[2]) Nach dieser Lehrweise dienten die genannten Fächer nur dazu, ein gewisses Mass von Kenntnissen zu übermitteln.

Wie wenig ihm jedoch an dieser blossen Mitteilung von Thatsachen gelegen ist, geht daraus hervor, dass er unter den genannten Umständen selbst die Kenntnis der Geschichte des römischen Reiches deutscher Nation nicht höher achtet als diejenige des unbedeutendsten europäischen Staates. Andererseits aber preist er gerade die Geschichte um ihres geist- und gemütbildenden Wertes willen und möchte namentlich Religion und Geschichte so behandelt wissen, dass erstere durch ihre erhabenen Lehren die Willenskraft erhöht und die letztere besonders das Urteil stärkt.[3])

In seiner „Geschichte der Erziehung“ behauptet Schmid sehr richtig, dass die Weltanschauung des Descartes, die sich gar bald auch in den Unterrichtsanstalten Eingang verschaffte, auf die Pädagogik eine grosse indirekte Wirkung ausgeübt hat.[4]) Entsprach doch die von Descartes angenommene „vollendete Harmonie und Ordnung in dem kosmischen Mechanismus“[5]) durchaus, wie die pansophischen Meditationen des Komenius zu erkennen geben, einem Bedürfnis der Zeit.

So sehr uns indessen diese pädagogische Anerkennung unseres Philosophen befriedigt, so glaubten wir dennoch über dieselbe hinausgehen zu dürfen. Wir hielten uns dazu für um so mehr berechtigt, als es bei einer indirekten Einwirkung des Descartes auf die Schulen keineswegs sein Bewenden hat. Wenigstens galten die tüchtigen und einst einflussreichen Männer von Portroyal durchaus als Kartesianer.[6]) Der herrschenden Methode gegenüber versuchten sie eine gründliche Reform des Unterrichts und legten dabei ein besonderes Gewicht auf die Schärfung

---

[1]) T. I, Disc. I, pg. 126: que les actions mémorables de l'histoire le (scl. l'esprit) relèvent, et qu'étant lues avec discretion elles aident à former le jugement. Hinsichtlich der Religion lesen wir an derselben Stelle: que la théologie enseigne à gagner le ciel.

[2]) T. I, Disc. I, pg. 130 u. 131.

[3]) T. XI, Rech., pg. 340 u. 341 und T. I, Disc. I, pg. 126.

[4]) Vergl. Schmid, Geschichte der Erziehung, Band III, Abteilung 2, S. 287.

[5]) Vergl. ebendort, S. 411 u. f., die den J. A. Comenii Opera didactica, Amsterdam anno 1657, entnommenen Stellen. — Freilich dürfte gerade diese Art der Begründung kaum auf allgemeinen Beifall rechnen.

[6]) Vergl. Theob. Ziegler, Geschichte der Pädagogik, München 1895, S. 180.

und Uebung des Urteils. Damit aber wurden sie gerade der Hauptforderung des Descartes gerecht, der für den menschlichen Verstand, wie wir ja sahen, dasselbe verlangte, was später Rousseau für das menschliche Herz: Rückkehr zur unverdorbenen Natur.[1])

In der vorliegenden Schrift suchten wir zu beweisen, dass dies hohe Ziel eines späteren Pädagogen bereits von Descartes gekannt und erstrebt wurde. Ist uns dieser Nachweis gelungen, haben wir dargethan, dass die kartesischen Schriften überhaupt pädagogische Folgerungen zulassen und erzieherische Momente in besonderer Weise enthalten, so haben wir unseren Zweck erreicht.

---

[1]) Vergl. Falckenberg, Geschichte der Philosophie, S. 78.

Druckfehler-Berichtigung.

Seite	7	Zeile	5	lies:	Psychologie statt Philosophie.
„	7	„	24	„	in die drei „ in drei.
„	13	„	13	„	sie eine „ sie naturgemäss eine.
„	20	„	20	„	urteilen „ erteilen.
„	21	„	8	fehlt	das Komma hinter ausdrückt.
„	27	„	13	lies:	des einzelnen statt der einzelnen.